

## مقدمه

مسئله جبر و اختیار از مباحث بسیار عمیق و دقیقی است که از دیرباز مورد توجه متفکران بوده و همواره اذهان متکلمان، فیلسوفان و عارفان مسلمان را مشغول کرده است. این مسئله در قرن اول هجری در بین مسلمانان مطرح شده و افزون بر حیثیت علمی، دارای حیثیت سیاسی نیز بوده است.

مسئله جبر و اختیار، مسئله‌ای دوسویه است؛ از یک سو، مربوط به خداوند، و از سوی دیگر، مربوط به انسان است و جمع میان این دو به گونه‌ای که نه منافعی علم و قدرت الهی و توحید افعالی باشد و نه منافعی اختیار انسان، بسیار پیچیده و دشوار است. صدرالمتألهین بر شرافت این مسئله تأکید کرده است و مهتدیان در آن را بسیار اندک می‌دانند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۶۹)

محل بحث در این مسئله، خصوص افعالی است که از انسان، از این حیث که متفکر و مختار است، صادر می‌شود. بنابراین، افعالی که از انسان از این حیث که جسم طبیعی یا جسم نامی است، صادر می‌شوند، خارج از محل بحث است. چنان‌که مجرد همراهی علم به فعل، کافی نیست؛ انسان به فعل طبیعی و نباتی‌اش علم دارد، اما علمش در صدور آنها تأثیری ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۸)

نوشتار حاضر به تبیین جبر و اختیار در اندیشه صدرالمتألهین می‌پردازد. پرسش اصلی این است که تبیین پاسخ ملاصدرا در مسئله تسلسل اراده‌ها چگونه است؟ همچنین تبیین ایشان از حقیقت امر بین الامرین چیست؟ این پرسش دارای چند پرسش فرعی است: تبیین دیدگاه جبر در اندیشه ملاصدرا چگونه است؟ نقدهای ایشان بر راه حل میرداماد چیست؟ تبیین تفسیر ابن‌سینا و مشهور فلاسفه از امر بین الامرین چگونه است؟ و آیا ملاصدرا تفاسیر یادشده را می‌پذیرد؟

## دیدگاه جبر در اندیشه صدرالمتألهین

«جبر» در لغت به معنای جبران، رفع نقص و اصلاح همراه با نوعی قهر است. همچنین به معنای بستن شکستگی به کار رفته است. (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۸۳) جبر در اصطلاح علم کلام به معنای سلب اختیار و تحت فشار واقع شدن در مواردی که شأنیت اختیار وجود داشته باشد، به کار می‌رود. و شاید مناسبت آن با معنای لغوی این است که لازمه جبران و رفع نقص و نیز بستن شکستگی، فشار وارد کردن و سلب اختیار اوست.

انسان در ایجاد افعالش، یا مستقل است یا خیر؛ در صورت دوم، یا تأثیری در ایجاد آنها دارد یا ندارد. دیدگاه اول، تفویض معتزلیان، دیدگاه دوم، امر بین الامرین، و دیدگاه سوم، جبر اشعریان است.

(تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۱؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۳)

## جبر و اختیار در اندیشه صدرالمتألهین

محمدعلی اسماعیلی\* / محمد فولادی\*\*

### چکیده

مسئله جبر و اختیار از قرن اول در بین متفکران اسلامی مطرح، و مورد تأکید قرآن کریم و روایات بوده و در طول تاریخ، دیدگاه‌های مختلفی در تفسیر آن ارائه شده است. متکلمان اشعری با انگیزه حفظ توحید افعالی، به دیدگاه جبر گرویدند؛ اما از عدل الهی غفلت کرده، و آن را فدای توحید افعالی نمودند. متکلمان معتزلی در کشمکش توحید افعالی و عدل الهی جانب عدل را گرفتند و با طرح دیدگاه تفویض، توحید افعالی را زیر سؤال بردند. مکتب اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> با طرح دیدگاه «امر بین الامرین»، با حفظ هر دو اصل توحید افعالی و عدل الهی به تبیین اختیار انسان در پرتو فاعلیت الهی پرداخت. این دیدگاه، از نقایص دو دیدگاه قبلی میراست. ظرافت «امر بین الامرین» باعث شده است تفاسیر متعددی برای تبیین آن از سوی متکلمان، فیلسوفان و عارفان ارائه شود. این نوشتار با روش تحلیل عقلی به بررسی این مسئله پرداخته است و ضمن نقد جبر فلسفی و ارائه پاسخ به مسئله تسلسل اراده‌ها، به تبیین تفسیر امر بین الامرین می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: جبر، اختیار، اراده، تفویض، صدرالمتألهین.

دیدگاه جبر، معلول تفسیر نادرست برخی مسائل کلامی یا فلسفی است. (مصباح، بی تا، ۴۵۶) توضیح اینکه اشاعره با تمسک به برخی آموزه‌های کلامی، انسان را مجبور دانسته‌اند. از مهم‌ترین دستاویزهای آنها می‌توان به مسئله توحید در خالقیت، علم سابق الهی، عمومیت قدرت الهی، شمول اراده الهی، قضا و قدر الهی و... اشاره کرد. ایشان با تفسیر نادرست این مسائل، به دیدگاه جبر گرایش یافتند. (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۶۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۱؛ حلی، ۱۳۸۲، ج ۶۸) این جبر، در برابر تفویض معتزلی است. هر یک از حکمت، عدالت، کرامت و سایر اسمای حسنی الهی می‌تواند حد وسط برای ابطال جبر قرار گیرد. از سوی دیگر، تفسیر نادرست برخی مسائل فلسفی، به دیدگاه جبر فلسفی انجامیده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف) قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد»؛ طبق این قاعده، هر ممکن الوجودی مسبوق به وجوب است، و برخی این وجوب را مستلزم سلب اختیار فاعل دانسته‌اند. این مسئله (تنافی یا عدم تنافی این قاعده با اختیار)، در بحث‌های کلامی مطرح شده است؛ (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۳؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۶۹)

ب) مسئله غیرارادی بودن اراده نیز مستلزم جبر تلقی شده، و مورد گفت‌وگوی فیلسوفان است؛ (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۹؛ امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۷)

ج) مسئله منتهی شدن اراده انسان به اراده واجب بالذات نیز مستلزم جبر شمرده شده و مورد بحث است. (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۱؛ رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۹؛ اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۱)

تفاوت مسئله دوم و سوم در این است که در مسئله سوم، اراده انسان از این نگاه که موجودی ممکن الوجود است، بررسی می‌شود؛ درحالی که در مسئله دوم، به اراده انسان از این نگاه که فعلی ارادی از افعال انسانی است، توجه می‌گردد. بنابراین، حیثیات این دو مسئله، متفاوت است. البته این دو مسئله، با صرف نظر از حیثیت یادشده، رابطه‌ای تنگاتنگ یکدیگر دارند؛ به گونه‌ای که برخی از پاسخ‌های مسئله سوم می‌توانند پاسخ مسئله دوم نیز باشند. در اینجا به بررسی مسئله اول و دوم می‌پردازیم.

فیلسوفان مسائل فوق را بررسی کرده‌اند. در اینجا به بررسی برخی از آنها با تکیه بر اندیشه ملاصدرای می‌پردازیم.

### مسئله اول: ضرورت سابق

قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، که جزء قواعد مهم فلسفی است، با عناوین مختلف یادشده است؛

گاهی با عنوان «الشیء ما لم یجب لم یوجد» آمده است؛ ابن‌سینا با عنوان «فصل فی أن ما لم یجب لم یوجد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۸) و ملاصدرای با عنوان «فی إبطال کون الشیء أولى له الوجود أو العدم أولویة غیر بالغه حد الوجوب» درباره آن بحث کرده‌اند. (ملاصدرای، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۹) درباره این قاعده، سه دیدگاه عمده وجود دارد:

الف) حکما این قاعده را بدیهی دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۸ و ۵۴۹)، و در جمیع ممکنات جاری می‌دانند؛

ب) در نظر مشهور متکلمان قاعده فوق باطل است. بنابراین، پیش از تحقق فعل، هرگز ضرورتی در کار نیست؛ وگرنه فاعل مختاری نخواهیم داشت؛ زیرا فاعل، با وجود ضرورت، دیگر با فعل و ترک آن، حالت تساوی و امکان نخواهد داشت و مجبور خواهد بود؛ (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۳؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۶۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹۶)

ج) برخی از اصولیین، همانند محقق نائینی، محقق خویی و شهید صدر، قاعده را تفصیل داده‌اند. در نظر ایشان، قاعده فوق در علت‌های موجب سریان دارد، ولی در علت‌های مختار، قابل اجرا نیست. بنابراین، جایگاه قاعده فقط علت‌های تامه طبیعی است که موجب‌اند، نه علت‌های مختار؛ زیرا فاعل مختار بر فعل و ترک، سلطنت ذاتی دارد؛ و تا زمانی که فعل را انجام نداده است، همواره دو راه در برابر خود دارد که می‌تواند هر کدام را برگزیند. بنابراین، معنا ندارد پیش از انجام فعل، تحققش ضروری شود. (خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۵؛ حائری، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۸۱)

پیروان حکمت متعالیه معتقدند که قاعده فوق، مستلزم جبر و سلب اختیار نیست؛ زیرا این قاعده به جبر فعلی اشاره دارد که از ناحیه فاعل به فعلش اعطا می‌شود، و جبر فعلی، مستلزم جبر فاعلی نیست، بلکه مؤکد و مؤید آن است. به بیان دیگر، این ضرورت، از وجود معلول انتزاع می‌شود، و چون معلول، متفرع بر علت خویش است، نمی‌تواند بر او مؤثر باشد. (طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۱۰؛ خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۳)

### مسئله دوم: تسلسل اراده‌ها

افعال انسان به ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شوند، اگر فعل انسان مسبوق به اراده باشد، ارادی در غیر این صورت غیر ارادی است. بنابراین، ملاک ارادیت افعال، مسبقیت به اراده است. بحث در خود اراده است که آیا ارادی است یا غیرارادی؟ در صورت نخست، لازم می‌آید مسبوق به اراده دیگری باشد. این سخن درباره

اراده دیگر نیز جاری است و تسلسل رخ می‌دهد. در صورت دوم نیز لازم می‌آید که افعال ارادی نیز غیرارادی شوند؛ زیرا افعال یادشده از آن‌روی متصف به ارادیت شده‌اند که مسبوق به اراده‌اند؛ پس اگر خود اراده، غیرارادی باشد، افعال یادشده نیز که ناشی از اراده‌اند، غیرارادی خواهند شد. هر دو تالی، باطل و خلاف وجدان‌ند. (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۹؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۱؛ رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۹)

میرداماد در تقریر مسئله می‌نویسد: «إذا تأسس أن فعل العبد لا يكون إلّا بارادته واختياره، عطف النظر ونقل القول إلى الإرادة نفسها: أ هي أيضاً بالإرادة والاختيار وكذلك إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة؟ وهكذا، فيلزم في كل فعل إرادات متسلسلة إلى لا نهاية.» (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۹)

مسئله فوق، جزء مسائل بسیار مشکل در حوزه افعال اختیاری است. بزرگانی همچون فارابی، ابن سینا، رازی، میرداماد، مآصدر، علامه طباطبائی، محقق خراسانی، میرزای نائینی، محقق کمپانی، امام خمینی، محقق خویی و شهید صدر به تبیین و تحلیل آن پرداخته و پاسخ‌هایی ارائه کرده‌اند. تبیین همه آنها، خارج از حوصله این نوشتار است (اسماعیلی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱-۱۲۳) در این میان، تبیین و تحلیل پاسخ مآصدرا موردنظر ماست. اما چون پاسخ ایشان رابطه تنگاتنگی با پاسخ میرداماد دارد، ابتدا به تبیین و تحلیل پاسخ میرداماد می‌پردازیم.

### تسلسل اراده‌ها در اندیشه میرداماد

میرداماد مسئله فوق را در دو اثر خویش مطرح کرده است: یکی در کتاب *قیسات*، در خاتمه قیاس دهم با عنوان «ومیض»؛ (میرداماد، ۱۳۶۷، ۴۷۳) و دیگری در مقدمه کتاب *الإیقاظات* (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۹) ایشان در کتاب *الإیقاظات* با تفصیل بیشتری به مسئله پرداخته و در *قیسات* نیز تفصیل مسئله را به *الإیقاظات* ارجاع داده است. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳)

ایشان این مسئله را جزء مسائل مشکل در نگاه فیلسوفان می‌داند و یادآور می‌شود که پاسخ این مسأله، نخستین بار توسط خود ایشان مطرح شده است. گذشتگان پاسخی به این مسئله ارائه نکرده‌اند. (همان، ص ۴۷۳)

حاصل پاسخ ایشان را می‌توان در ضمن نکات زیر چنین تقریر کرد:

الف) هرگاه انسان بخواهد کاری انجام دهد، این فرایند را طی می‌کند: ابتدا آن را تصور می‌نماید؛ سپس خیریت و فایده آن را تصدیق می‌کند؛ چه دارای خیریت و فایده حقیقی باشد، چه مظنون؛ سپس، در او شوقی به آن فعل ایجاد می‌شود. این شوق رفته‌رفته مؤکد می‌گردد و به اجماع و عزم تبدیل

می‌شود این همان اراده است. سپس، عضلات شروع به فعالیت می‌کنند و آن فعل را در خارج ایجاد می‌نمایند.

ب) اراده فوق، که منشأ صدور افعال ارادی است، را می‌توان به دو نحو ملاحظه کرد: نخست اینکه آن را به نحو آلیت و غیرمستقل ملاحظه کنیم؛ به این معنا که نظر اصلی ما به متعلق اراده باشد، نه به خود اراده. مطابق این لحاظ، اراده، داخل در مراد (متعلق اراده) است و مورد توجه مستقل نیست. همچنین، اراده با این لحاظ، همان اراده و شوق است نسبت به مراد؛ و خودش متعلق اراده دیگری قرار نمی‌گیرد. دوم اینکه خود اراده را مستقلاً مورد توجه قرار دهیم؛ همان‌گونه که گاهی به آینه مستقلاً توجه می‌کنیم.

از این دو نحوه، آنچه مرکز شبهه و منشأ طرح مسئله فوق می‌شود، همان نحوه دوم است، که به خود اراده، به صورت استقلالی نگاه کنیم.

ج) وقتی به صورت استقلالی به اراده توجه می‌کنیم، از آنجاکه خودش نیز فعلی ارادی است که از نفس انسانی صادر شده است، متعلق و مسبوق به اراده دومی می‌شود. اراده دوم نیز متعلق و مسبوق به اراده سومی می‌شود. و این سلسله ارادات، همین‌طور به پیش می‌رود.

د) سلسله ارادات فوق، ناشی از اعتبار ذهنی است. ذهن انسان اراده اول را مستقلاً لحاظ کرده و نیازمند اراده دومی شده است. همچنین اراده دوم را مستقلاً ملاحظه کرده و نیازمند اراده سومی شده است؛ و همین‌طور بقیه ارادات متعاقبه. پس هرگاه ذهن انسان این اعتبار ذهنی را قطع کند و به اراده به صورت مستقل نظر نکند، این تسلسل نیز قطع خواهد شد. نکته قابل توجه اینکه چون اراده‌های متصور، ساخته ذهن‌اند و با تحلیل ذهنی حاصل می‌شوند، اعتباری‌اند و از واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند.

ه. تسلسل در امور اعتباری محال نیست؛ زیرا با قطع اعتبار ذهنی، تسلسل نیز قطع خواهد شد. آنچه محال است، تسلسل در امور واقعی حقیقی است؛ چنان‌که محقق طوسی در پاسخ به لزوم تسلسل در مورد تعلق حدوث و قدم بر خودشان، (حلی، ۱۳۸۲، ص ۶۰) لزوم تسلسل در مورد تعلق تشخص بر خودش، (همان، ص ۹۷) و نیز لزوم تسلسل در مورد تعلق وحدت بر خودش (همان، ص ۱۰۶) چنین می‌فرماید: این تسلسل، اعتباری است و با انقطاع اعتبار، قطع می‌گردد.

نتیجه نکات فوق اینکه مسبوقیت اراده به اراده دوم و نیز مسبوقیت اراده دوم به اراده سوم و همچنین بقیه اراده‌ها، مستلزم تسلسل محال نیست؛ زیرا تسلسل در اینجا، قائم به اعتبار ذهنی معتبر است و با قطع این اعتبار، تسلسل نیز قطع خواهد شد.

میرداماد سپس به چند نمونه دیگر اشاره می‌کند که در آنها نیز چنین تسلسلی وجود دارد: یکی علم به ذات است که هرگاه آن را مستقلاً ملاحظه کنیم، علم دومی به آن تعلق می‌گیرد؛ آن علم دوم نیز متعلق علم سومی قرار می‌گیرد و همین‌طور ادامه می‌یابد. اما این تسلسل نیز قائم به اعتبار ذهنی معتبر است و با قطع این اعتبار، تسلسل نیز قطع خواهد شد. از همین باب است، مسئله نیت در عبادات، که هرگاه آن را مستقلاً ملاحظه کنیم، نیت دومی به آن تعلق می‌گیرد؛ آن نیت دوم نیز متعلق نیت سومی قرار می‌گیرد و همین‌طور ادامه می‌یابد. اما این تسلسل نیز قائم به اعتبار ذهنی معتبر است و با قطع این اعتبار، تسلسل نیز قطع خواهد شد. (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ص ۱، ص ۲۱۰)

### نقد ملاصدرا بر میرداماد

ملاصدرا پس از بیان پاسخ میرداماد، به نقد و بررسی آن پرداخته و چهار اشکال بر آن وارد کرده که عبارتند از:

**اشکال اول:** تحلیل عقلی در چیزهایی جاری می‌گردد که علاوه بر جهت وحدت، دارای جهت تعدد نیز باشند؛ مانند تحلیل عقلی ماهیت بسیط به جنس و فصل، که عقل آن را به دو جزء جنس و فصل تحلیل کرده، حکم به تقدم آنها در مقام تحلیل ذهنی بر آن ماهیت بسیط می‌نماید. اما در چیزهایی که دارای جهت تعدد نباشند، این تحلیل صرفاً یک انتزاع عقلی است که پشتوانه‌ای در نفس الامر ندارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۹) اشکال فوق را حکیم اصفهانی نیز بیان کرده است. (اصفهانی کمپانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۹۱)

برخی، این اشکال را با واجب تعالی نقض کرده‌اند؛ به این بیان که اعتبار علم در واجب تعالی، مقدم بر اعتبار اراده است و نیز اعتبار اراده، مقدم بر اعتبار قدرت است و نیز برخی از اسمای الهی، «ائمه‌الاسماء» اند. (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۸) اما به نظر می‌رسد که این نقض وارد نیست؛ زیرا درباره واجب تعالی که بسیط محض است، تحلیل عقلی فوق صرفاً یک انتزاع عقلی است که پشتوانه‌ای در نفس الامر ندارد، و صدرالمثلهین چنین تحلیلی را انکار نمی‌کند تا مورد نقض قرار گیرد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۹)

**اشکال دوم:** اشکال دیگری که صدرالمثلهین بر پاسخ میرداماد بیان می‌کند این است که اگر اراده را تحلیل کنیم و تفصیل دهیم، اجتماع مثلین، بلکه اجتماع امثال در موضوع واحد رخ می‌دهد؛ زیرا ارادات مفروضه، در ماهیت، لوازم، عوارض و موضوع، یکی‌اند و اجتماع چنین اراداتی، محال است (همان، ج ۶، ص ۳۹۰)

**اشکال سوم:** همه ارادات متعاقبه را می‌توان در کنار هم جمع کرد، و چون همه آنها ممکن‌الوجودند، لابد علتی دارند، و آن علت اگر خودش نیز اراده دیگری باشد، لازم می‌آید که آن علت، هم داخل این مجموعه باشد و هم خارج از آنها؛ و این مستلزم اجتماع نقیضین است. اما اگر چیز دیگری غیرارادی باشد، مستلزم جبر است. صدرالمثلهین این اشکال را بر پاسخ میرداماد بیان می‌کند. (همان، ج ۶، ص ۳۹۰). این نکته، شبیه برهان امکان و وجوب است که از امکان جمیع ما سوی الله، به ضرورت وجود واجب بالذات استدلال می‌شود. (حلی، ۱۳۸۲، ص ۷؛ امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۹)

لازم به یادآوری است که گرچه این اشکال بر پاسخ میرداماد وارد است، اما روشن است که این اشکال با رویکرد به مسئله سوم از مسائل جبر فلسفی مطرح شده است، نه با رویکرد به مسئله دوم که محل بحث ماست؛ زیرا آنچه مورد بحث ماست، لزوم انتهای اراده‌های ممکن به اراده واجب نیست، بلکه کیفیت صدور اراده به‌عنوان فعل ارادی از نفس انسانی است.

**اشکال چهارم:** اشکال چهارم صدرالمثلهین بر پاسخ میرداماد این است که محال است برخی از افراد ماهیت واحد، علت برخی دیگر شوند؛ زیرا هیچ‌گونه اولییتی بر یکدیگر ندارند. در نتیجه، برخی از افراد اراده نمی‌توانند علت برخی دیگر باشند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۰) این اشکال، مبتنی بر قبول اصالت ماهیت است. اما بنابر تشکیک در وجود، وارد نیست؛ زیرا برخی از مراتب وجودی می‌توانند علت مراتب دیگری باشند، بلکه در اندیشه ملاصدرا، جایز است برخی افراد نوع واحد، مجرد باشند و برخی مادی باشند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۹۰؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۸)

نگارنده در نوشتاری دیگر به نقد و بررسی اشکالات چهارگانه یادشده و نیز تبیین اشکال دیگری که امام خمینی<sup>ع</sup> بر دیدگاه میرداماد وارد کرده، پرداخته است. (اسماعیلی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷-۱۰۹)

### تأملی در پاسخ میرداماد

تذکر این نکته بجاست که پاسخ میرداماد، به‌گونه‌ای دیگر نیز تقریر شده است و آن اینکه هرگاه اراده را به‌صورت استقلالی ملاحظه کنیم و آن را معلول اراده دوم بدانیم و اراده دوم را نیز معلول اراده سوم بدانیم و همین‌طور...، اشکال تسلسل رخ می‌دهد؛ اما اراده اول، معلول اراده دوم نیست، بلکه معلول علت اراده اول است که همان شوق است. پس شوق هم علت اراده اول است و هم علت اراده دوم و همین‌طور...؛ در نتیجه، تسلسلی پیش نمی‌آید. چنانکه در مقام تقریر پاسخ میرداماد می‌نویسد: «فکأنه قدس سره) قطع السلسلة، بأن الإرادة الاختيارية، ليست معلولة الإرادة المتقدمة عليها إلا بهذا المعنى، أي

أن الشوق الذي أورث الإرادة في الفرض الأول، هو السبب لتحقيق إرادة الإرادة في الفرض الثاني، و هكذا.» (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۴) البته به نظر می‌رسد که این تقریر از پاسخ *میرداماد*، مورد نظر او نبوده است؛ زیرا *میرداماد* اراده را به شوق مؤکد تفسیر می‌کند، نه اینکه اراده را معلول شوق بداند. (*میرداماد*، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۱۰) ایشان همچنین در عبارتی دیگر، اراده را به علم تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «... وسبيل الإرادة في ذلك سبيل العلم، فإنهما يرتضعان في الأحكام من ثدى واحد... ثم إذا لوحظت تلك الصورة كانت معقولة لبطورة أخرى غيرها، بل بنفسها. وإذا لوحظ العلم الذي هو الحالة الإدراكية كان معلوماً لابلعم آخر مبين، بل بنفسه فقط.» (همان) و در این تشبیه، هیچ‌گونه اشاره‌ای به علت علم نشده است تا آن را به اراده نیز سرایت دهیم. پس این تقریر، مورد نظر *میرداماد* نبوده است.

### تسلسل اراده‌ها در اندیشه مآصدرا

*مآصدرا* مسئله فوق را در چند جا از کتاب *اسفار* مطرح کرده و به پاسخ آن پرداخته است. حاصل پاسخ‌های ایشان از این قرار است:

**پاسخ اول:** ایشان در جلد هشتم *اسفار* به بیان برخی شبهات پیرامون اراده قدیم و اراده حادث می‌پردازند و به آنها پاسخ می‌دهند. یکی از آنها مسئله مورد نظر ماست. ایشان ابتدا آن را به این بیان تقریر می‌فرمایند که اگر قرار باشد اراده انسان، به اراده قدیم الهی منتهی شود، واجب التحقق خواهد شد. در نتیجه، خود اراده، خارج از اراده انسان شده، به تبع آن، افعال او نیز غیرارادی خواهند شد. سپس، در پاسخ می‌فرمایند: ملاک اختیاری بودن افعال به این است که خود افعال، مسبوق به اراده فاعل مختار باشند، و لازم نیست خود اراده نیز مسبوق به اراده دیگری باشد. «والجواب: كون المختار ما يكون فعله بإرادته لاما يكون إرادته بإرادته، و إلا لزم أن لا يكون إرادته عين ذاته، والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلا فلا، لا ما يكون: إن أراد الإرادة للفعل فعل وإلا لم يفعل.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۸)

امام خمینی علیه السلام پاسخ یادشده را به این صورت توضیح می‌دهند که اراده، جزء صفات حقیقی ذات اضافه، همانند علم و حب است. و همانگونه که معلوم چیزی است که به خود او علم تعلق بگیرد، نه به علم او، مراد (متعلق اراده) نیز چیزی است که به خود او اراده تعلق بگیرد، نه به اراده او. در نتیجه، مختار کسی است که افعالش با اختیارش انجام شوند، نه اینکه اختیارش با اختیارش حاصل گردد.

(امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۲؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۷)

پاسخ فوق را برخی دیگر از بزرگان، همچون حکیم سبزواری (مآصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۸۵؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۰) و محقق *اصفهانى* (اصفهانى کمپانى، ۱۴۱۸ق، ص ۵۱؛ همو، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۸) نیز پذیرفته‌اند.

**پاسخ دوم:** ایشان در ادامه پاسخ قبلی، به ارائه پاسخ دیگری می‌پردازند. حاصل آن این است که اراده اراده، همانند علم به علم و وجود وجود و نیز لزوم لزوم، جزء اموری است که عقل آن را انتزاع و اعتبار می‌کند. اما این سلسله که با اعتبار عقل حاصل می‌گردد، با انقطاع اعتبار منقطع می‌شود؛ زیرا توقف عقلی بین این ارادات، در مقام خارج وجود ندارد. «... على أن لأحد أن يقول إن إرادة الإرادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الأمور صحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا إلى حد، لكن يتقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض، لعدم التوقف العلى هناك فى الخارج.» (مآصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۸)

این پاسخ، شباهت زیادی به پاسخ *میرداماد* دارد. حکیم سبزواری، فرق این دو پاسخ را در این نکته می‌داند که بنابر دیدگاه *مآصدرا*، توقف علی و معلولی بین اراده‌های متسلسل وجود ندارد؛ در حالی که بنابر دیدگاه *میرداماد*، بین آنها توقف علی و معلولی وجود دارد. کلام ایشان در تعلیق بر عبارت «لعدم التوقف العلى هناك فى الخارج» چنین است: «هذا هو الفارق بين ما ذكره (ره) بقوله: «على أن لأحد، إلخ» و بین ما ذكره السيد فإنه حكم بأن الإرادة بالإرادة المتقدمة بالذات وهكذا فى لحاظ التفصيل وأن امتناع التقدم والتأخر بالذات إنما هو فى المتصلات.» (مآصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۸).

**پاسخ سوم:** ایشان در جلد ششم *اسفار* به تفسیر اراده و کراهت می‌پردازند و در ضمن بحث، اشکال مورد نظر را مطرح می‌کند و چنین پاسخ می‌دهد که تسلسل در ارادات زمانی پیش می‌آید که همیشه اراده جزء افعال اختیاری باشد؛ در حالی که اراده، همیشه جزء افعال اختیاری نیست، بلکه گاهی با اختیار حاصل می‌شود و گاهی با اضطرار. در نتیجه، تسلسل در ارادات پیش نمی‌آید. (مآصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۳۸)

نگارنده در نوشتاری دیگر به نقد و بررسی پاسخ‌های فوق پرداخته است (اسماعیلی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰). اصولیون و فلاسفه نیز به پاسخ‌های پاسخ‌های دیگری ارائه کرده‌اند، اما به نظر کافی نمی‌رسند. (همان، ص ۱۰۳-۱۱۸) پاسخ برگزیده نویسنده، در نوشتاری دیگر به تفصیل ارائه شده است. خلاصه آن از این قرار است:

نفس انسان دارای دو نوع اراده و اختیار است: ذاتی و فعلی. اراده و اختیار ذاتی نفس عبارت است

### تفاسیر دیدگاه امر بین الامرین

ملا صدرا به‌طور گذرا اشاره می‌کند که مقصود از امر بین الامرین، نه ترکیبی از جبر و تفویض است و نه چیزی خارج از این‌دو؛ چنان‌که معنایش اختیار ناقص و جبر ناقص، و نیز اختیار از یک جهت و اضطرار از جهت دیگر نیست. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۵) این تفاسیر چندان نیازمند بحث و بررسی نیستند. آنچه نیازمند بررسی است چند دیدگاهی است که فیلسوفان ارائه کرده‌اند و ملاصدرا بدان‌ها پرداخته است.

### تفسیر اول: دیدگاه ابن‌سینا

صدرالمثلهین اشاره‌ای گذرا به دیدگاه ابن‌سینا دارد و می‌نویسد: «... و به یتحقق معنی ماورد من کلام إمام الموحدين علی علیه السلام: «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین الأمرین» إذ لیس المراد منه... ولا أنه مضطر فی صورة الاختیار كما وقع فی عبارة الشيخ رئیس الصناعة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۳)

توضیح اینکه ابن‌سینا معتقد است فاعل مختار، در عرف به فاعل بالقوه‌ای اطلاق می‌شود که برای انجام کارها نیازمند مرجحی است که او را از قوه به فعلیت می‌رساند. این مرجح، از دو حال بیرون نیست: یا به ذات فاعل برمی‌گردد یا خارج از ذات او و زاید بر آن است. فاعل مختار در نگاه عرفی فاعل بالقوه‌ای است که مرجحش خارج از ذات او و زاید بر آن است. اما مختار حقیقی (در مقابل مختار عرفی) بر فاعلی اطلاق می‌شود که اولاً، بالفعل باشد و ثانیاً، مرجحش عین ذات او باشد. مطابق این تفسیر، مختار حقیقی منحصر در خداوند متعال است که هیچ جهت قوه و امکانی در او راه ندارد.

ایشان در کتاب *التعلیقات* درباره قدرت و اختیار واجب‌الوجود می‌نویسد:

فإذا قلنا: إنه مختار و إنه قادر، فإنه نعی به أنه بالفعل كذلك لم یزل ولا یزال، ولا نعی به ما یتعارفه الناس منهما: فإن المختار فی العرف هو ما یكون بالقوة و یحتاج إلى مرجح ینخرج اختیاره إلى الفعل إما داع یدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج. فیکون المختار منا مختاراً فی حکم مضطر، و الأول فی اختیاره لم یدعه داع إلى ذلك غیر ذاته و خیرته، و لم یکن مختاراً بالقوة ثم صار مختاراً بالفعل، بل لم یزل کان مختاراً بالفعل. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰-۵۱)

از این بیان دو نتیجه مهم گرفته می‌شود: الف) اختیار حقیقی فقط در واجب‌الوجود معنا پیدا می‌کند. بنابراین، افعال اختیاری فقط از او صادر می‌شود. چنان‌که می‌نویسد: «... و الأفعال الاختیارية فی الحقیقة لاتصح إلا فی الأول وحده.» (همان، ص ۵۳ ب) انسان مختار حقیقی نیست، بلکه مضطر حقیقی

از اینکه نفس در انجام افعال خویش، از فشارهای داخلی و خارجی رها بوده، مقهور آنها باشد. در پرتو همین اراده و اختیار است که اراده و اختیار فعلی از نفس به‌صورت فعلی ارادی و اختیاری صادر می‌گردد و منشأ صدور افعال ارادی و اختیاری دیگر می‌شود. از سوی دیگر، ملاک اتصاف افعال ارادی و اختیاری به ارادی بودن و اختیاری بودن، یک چیز است و آن همان صدور از نفس با رها بودن از فشارهای داخلی و خارجی و قرار نداشتن تحت قهر قاهر داخلی یا خارجی است. روشن است که این ملاک، همان‌گونه‌که بر افعال اختیاری جوارحی صادق است، بر افعال جوانحی، از جمله خود اراده و اختیار فعلی نیز صادق می‌باشد؛ زیرا خود اراده و اختیار فعلی نیز با رها بودن نفس از فشارهای داخلی<sup>۱</sup> و خارجی، و قرار نداشتن تحت قهر قاهر داخلی یا خارجی، از نفس صادر می‌گردد؛ و تنها فرق افعال جوارحی با اراده و اختیار فعلی، که از افعال جوانحی نفس است، در این است که بین افعال جوارحی و نفس، اراده و اختیار فعلی واسطه است و افعال جوارحی مسبوق به اراده‌اند؛ درحالی‌که این وساطت، بین خود اراده فعلی و نفس وجود ندارد.

نتیجه اینکه ریشه مسئله تسلسل اراده‌ها در این است که ملاک اختیاری و ارادی بودن افعال را مسبوقیت به اراده دانسته‌اند. در نتیجه، در مورد خود اراده دچار مشکل شده‌اند؛ درحالی‌که ملاک اختیاری و ارادی بودن افعال، مسبوقیت به اراده نیست تا مسئله فوق رخ دهد، بلکه صدور از نفس در پرتو اختیار ذاتی نفس است. با این ملاک، مسئله فوق نیز حل می‌شود. (همان، ص ۱۱۸)

### دیدگاه امر بین الامرین در اندیشه ملاصدرا

اعتقاد به جبر، با انگیزه حفظ توحید افعالی خداوند به وجود آمد؛ چنان‌که قول به تفویض با انگیزه حفظ عدل الهی پدید آمد. این دو برای حفظ یک اصل، اصل دیگر را فراموش کردند. غافل از اینکه دیدگاه سومی هست که در آن، هم هر دو اصل حفظ شده‌اند و هم موافق عقل و نقل است. ائمه اطهار علیهم السلام پیوسته بر این دیدگاه تأکید فرموده‌اند. چنان‌که از امام باقر علیه السلام، امام صادق علیه السلام و نیز از امام رضا علیه السلام و ائمه دیگر علیهم السلام نقل شده که فرموده‌اند: «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین الأمرین.» (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۹؛ شبّر، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۱۶۶)

ظرافت دیدگاه «امر بین الامرین» باعث شده است که محدثان، متکلمان، فیلسوفان و عارفان تفاسیر گوناگونی برای آن عرضه کنند. بررسی تفصیلی همه تفاسیر، خارج از حوصله این نوشتار است. از این‌رو، به چند تفسیر اشاره می‌کنیم و به دیدگاه صدرالمثلهین می‌پردازیم.

است، اما در ظاهر، مختار (مختار عرفی) است؛ چنان‌که می‌نویسد: «... فیکون المختار منا مختاراً فی حکم مضطر.... وقد قيل: «الإنسان مضطر في صورة مختار»، ومعناه أن المختار منا لا يخلو في اختياره من داع يدعوه إلى فعل ذلك.» (همان، ص ۵۰-۵۱)

### بررسی

ملاصدرا گذرا به دیدگاه ابن‌سینا اشاره کرده و به بررسی و نقد آن پرداخته است. مهم‌ترین نقص دیدگاه ابن‌سینا این است که به تفسیر و تبیین مکانیسم اختیار انسان پرداخته است. بنابراین، نمی‌توان این دیدگاه را تفسیری برای امر بین الامرین به شمار آورد. ظاهراً ابن‌سینا نیز در مقام تفسیر حقیقت امر بین الامرین نبوده است. مطالب فوق که ایشان ارائه کرده، با عنوان «الفرق بین القدرة و الاختیار فی الواجب و غیره» معنون شده است که به همین مطلب اشاره دارد.

اینکه ابن‌سینا اختیار حقیقی انسان را انکار می‌کند، چندان مشکل‌ساز نیست؛ زیرا اختیار مورد انکار ایشان، اصطلاح خاصی از اختیار است که تفسیر آن گذشت و روشن است که مسئله اختیار، فراتر از مسائل لفظی و اصطلاح‌سازی است.

### تفسیر دوم: دیدگاه مشهور فلاسفه

ملاصدرا این دیدگاه را به تفصیل بحث کرده و آن را به حکما و «خواص اصحابنا الإمامیة» نسبت داده است. توضیح این تفسیر با توجه به دو نکته زیر روشن می‌شود:

الف) هر گاه از ناحیه واجب‌الوجود بالذات به معلولاتش نگاه کنیم درمی‌یابیم که مطابق قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» فقط یک معلول به صورت مباشر از واجب‌الوجود بالذات که بسیط محض است، صادر می‌گردد و بقیه موجودات عالم امکان، با واسطه از خداوند متعال صادر می‌شوند. بنابراین، اگرچه همه موجودات عالم امکان، معلول واجب‌الوجود بالذات‌اند، اما برخی از آنها بی‌واسطه معلول اویند و برخی باواسطه.

ب) هر گاه از جانب معلولات به واجب‌الوجود بالذات نگاه کنیم، درمی‌یابیم که موجودات عالم امکان، در پذیرش فیض از واجب‌الوجود متفاوت‌اند، برخی به صورت مستقیم و بی‌واسطه از او کسب فیض می‌کنند، مانند عقل اول و صادر نخستین؛ و برخی دیگر باواسطه از او فیض می‌برند، و این وسایط نیز در برخی کمتر است و در برخی بیشتر، اینجاست که نظام علیت و نظام اسباب و مسببات معنا پیدا می‌کند. تفاوت این دو، تنها در نظرگاه است.

با توجه به دو نکته فوق می‌توان گفت: مطابق نظام اسباب و مسببات، افعال اختیاری انسان معلول مستقیم و بی‌واسطه انسان، و معلول باواسطه واجب‌الوجودند. بنابراین، انسان، فاعل قریب افعال اختیاری خویش است و واجب‌الوجود فاعل بعید افعال اختیاری اوست. در نتیجه، جبرگرایان چون علت بعید را دیده و از علت قریب غفلت کرده‌اند، به جبر معتقد شده‌اند: معتزله نیز چون علت قریب را دیده و از علت بعید غفلت کرده‌اند، به تفویض معتقد شده‌اند. اما باید با هر دو چشم نگاه کنیم و هر دو علت را ببینیم و قائل به دیدگاه امر بین الامرین شویم.

بسیاری از فیلسوفان، همچون محقق طوسی، محقق لاهیجی، مآنظر علی‌گیلانی، محقق کمپانی، علامه طباطبائی و شهید مطهری این دیدگاه را پذیرفته‌اند. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۷؛ کمپانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۷۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۶۵-۱۱۶۶؛ قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶ به نقل از مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۶۲۸) در اینجا به نقل برخی از کلمات ایشان می‌پردازیم:

خواجه نصیرالدین طوسی در تبیین دیدگاه خویش می‌نویسد:

علت بر دو قسم است: علت قریب و علت بعید، علت قریب، انسان است که فعل توسط او انجام می‌شود و وجود، قدرت و اراده او دخالت دارد در انجام فعل؛ و اما معطی این وجود، قدرت، علم و اراده، خداوند است که او علت بعید است. پس کسی که فقط نظر کند به علت قریب، حکم می‌کند به تفویض؛ و کسی که فقط نظر می‌کند به علت بعید، حکم می‌کند به جبر. و اما اگر کسی نظر دقیق و کامل عمیق کند و با دو چشم بینایش نگاه کند که هر دو علت در انجام فعل مؤثر است، هم علت قریب که همان فاعل مباشر است و هم علت بعید که معطی این وجود و قدرت است، نه حکم به جبر می‌کند و نه حکم به تفویض، بلکه حکم می‌کند به امر بین الامرین. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵)

### بررسی

هرچند نکات دقیقی در این دیدگاه دیده می‌شود، ولی تأمین‌کننده اندیشه عمیق امر بین الامرین نیست. برای روشن شدن مطلب، چند نکته را بیان می‌کنیم:

الف) مهم‌ترین اشکال این دیدگاه این است که اصول و مبانی فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین، از توضیح کامل حقیقت رابطه علیت عاجزند و نمی‌توانند عین ربط و تعلق بودن انسان و افعال اختیاری او را اثبات کنند. از این رو، دیدگاه یادشده به نوعی تفویض برمی‌گردد. (مصباح، بی‌تا، ص ۴۵۷؛ قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷-۱۴۸)

ب) در این دیدگاه، خداوند متعال فاعل بعید انگاشته شده، و این دیدگاه از اثبات فاعلیت قریب و

مباشر الهی نسبت به افعال انسان عاجز است، در حالی که مطابق دیدگاه صدرالمتهلین، خداوند متعال فاعل قریب افعال انسان است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۳؛ ملاصدرا، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۳۷۲) ظاهر آیات قرآنی نیز مؤید فاعلیت قریب و مباشر الهی است؛ همانند آیه شریفه: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (الأنعام: ۱۰۲) و نیز: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد: ۱۶) و آیات دیگری که در آفرینش مستقیم و بدون واسطه ظهور دارند.

ج) یکی از پژوهشگران معاصر در نقد این دیدگاه می‌نویسد: «بنا بر تفسیر یاد شده، نسبت فعل انسانی به خداوند، بالتسبیب و مجازگونه است، نه حقیقی، آن گونه که به خود انسان نسبت داده می‌شود؛ مانند اینکه کسی مصالح لازم برای ساختن یک ساختمان را در اختیار سازندگان آن قرار دهد که اگر یک لحظه آن را تأمین نکند، ادامه کار برای آنها ممکن نیست. بدیهی است انتساب فعل به او حقیقی نیست.» (گلپایگانی، ۱۳۹۰، ص ۴۲۴) به نظر می‌رسد، این اشکال وارد نیست؛ زیرا مطابق دیدگاه فوق، افعال اختیاری، هم انتساب حقیقی به انسان دارند و هم انتساب حقیقی به خداوند متعال؛ زیرا فاعل و پدیدآورنده افعال انسان، هم خود انسان است و هم خدا، اما فاعلیت آنها در طول یکدیگر است. و روشن است که فاعلیت طولی با فاعلیت مجازی بسیار فرق دارد. (ملاصدرا، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۳۷۲)

### تفسیر سوم: دیدگاه صدرالمتهلین

ایشان پس از تبیین دیدگاه‌های اشاعره، معتزله و مشهور فلاسفه، به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد. او این دیدگاه را به راسخان در علم و خواص اولیای الهی نسبت می‌دهد و معتقد است که این بزرگان از طریق کشف و شهود عارفانه، و در نتیجه ریاضت‌هایی که در خلوات داشته‌اند، به این تفسیر دست یافته‌اند. ایشان به‌صرف کشف و شهود قناعت نکرده و این دیدگاه را برهانی نموده است.

تقریر و توضیح دیدگاه ایشان، در پرتو نکات زیر روشن می‌گردد:

الف) مطابق اصول و مبانی حکمت متعالیه، اصالت با وجود است و سراسر عالم هستی را وجود پر کرده است؛ به این معنا که تحقق خارجی، تشخص، منشائیت آثار و خارجیت و... همه از آثار وجوداند. ماهیت، امری اعتباری است که بنابر دیدگاه برخی از فیلسوفان همچون علامه طباطبائی، حد وجود است. چنان‌که می‌نویسد: «...ولاعنی بالماهیه إلا حده الوجود» (ملاصدرا، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۲۷) و بنابر دیدگاه برخی دیگر از فیلسوفان، ماهیت تصویرگر متن وجود با لحاظ مرتبه می‌باشد. صدرالمتهلین تعبیرات فراوانی دارد که بر همین تفسیر دلالت دارند؛ از جمله اینکه اتحاد بین وجود و

ماهیت را اتحاد بین حاکی و محکی می‌داند و ماهیت را حکایت عقلی شیء می‌شمارد و می‌نویسد: «الاتحاد بین الماهیه و الوجود علی نحو الاتحاد بین الحکایه و المحکی و المرآة و المرئی فإن ماهیه کل شیء هی حکایه عقلیه عنه و شیخ ذهنی لرؤیته فی الخارج وظل له کما مر ذکره سابقاً.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۶-۲۳۷) ایشان در جایی دیگر تصریح دارد که: «المحکی هو الوجود و الحکایه هی الماهیه، و حصولها من الوجود کحصول الظل من الشخص، و لیس للظل وجود آخر.» (همان، ج ۱، ص ۴۰۳) و همچنین در جایی دیگر تصریح دارد ماهیت که حکایتگر نحوه وجود است، گاهی به نام «وجود خاص» نامیده می‌شود: «والماهیه فی جمیع تلك الصفات تابعة للوجود وکل نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهیه خاصه من الماهیات المعبر عنها عند بعضهم بالتعین و عند بعضهم بالوجود الخاص، تابعیه الصورة الواقعة فی المرآة للصورة المحاذیه لها.» (همان، ج ۱، ص ۱۹۸) ایشان در موارد دیگری نیز به این مطلب تصریح دارد. (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۸)

ب) اصحاب حکمت متعالیه معتقدند که معلول، عین ربط و تعلق به علت است. توضیح اینکه فیلسوفان پیش از صدرالمتهلین، معلول را محتاج به علت می‌دانستند؛ اما صدرالمتهلین اثبات کرد که اولاً، اصالت با وجود است و ماهیت هیچ پیوند و تعلق به واجب‌الوجود ندارد. و در نتیجه، نباید امکان ماهوی را که وصف ماهیت است، مناط افتقار ممکن به واجب‌الوجود دانست. ثانیاً، ممکن محتاج به واجب‌الوجود نیست، بلکه احتیاج، فقر و تعلق به واجب‌الوجود است؛ زیرا اگر محتاج به او باشد، حاجت و افتقار، وصف ذات او خواهد بود؛ و چون وصف از مرتبه موصوف متأخر است، پس حاجت و افتقار در مرتبه ذات وجود ممکن راه نخواهد داشت؛ و چون ارتفاع نقیضین محال است، پس ذات وجود ممکن از وصف استغنا برخوردار خواهد شد. نتیجه اینکه، صدرالمتهلین از محتاج بودن، به احتیاج و تعلق ترقی نمود. ایشان می‌نویسد: «... وأن مناط إمكان وجوده لیس الا کون ذلک الوجود متعلقاً بالغير مفتقراً الیه، و مناط الواجبه لیس الا الوجود الغنی عما سواه.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۶؛ جوادی آملی، بی‌تا، ج ۴۸، ص ۵۱)

ج) مطابق اصول و مبانی حکمت متعالیه، موجودات عالم امکان تفاوت‌هایی در مراتب وجودی، اعم از مقام ذوات، افعال و صفات دارند، که با اختلاف آثار به این تفاوت‌ها پی می‌بریم. اما حقیقت وجود یک حقیقت واحد بسیطی است که دارای مراتب تشکیکی می‌باشد؛ از پایین‌ترین مرتبه وجود گرفته تا بالاترین مرتبه وجود که همان واجب‌الوجود بالذات است، همه در اصل وجود مشترک‌اند؛ گرچه در مراتب وجودی با یکدیگر تفاوت دارند. البته مراتب تشکیکی وجود، مطابق دیدگاه ابتدایی



حکمت متعالیه است، و دیدگاه نهایی صدرالمتهلین، ترقی از «بود» به «نمود» و از «وحدت تشکیکی وجود» به «وحدت شخصی وجود» است. چنان‌که می‌نویسد: «... وها هنا نقول لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی ولا تعلقی بل وجوداتها لیس إلا تطورات الحق بأطواره وتشؤناته بشؤنه الذاتیة.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳۰۵). نتیجه اینکه، صدرالمتهلین در مبحث امکان و وجوب، از «امکان ماهوی» به «امکان فقری» ترقی نمود و احتیاج را به ذات ممکن کشانید. مبحث علیت، از این هم فراتر رفت و وجود معلول، از وجود رابط بودن هم تنزل یافت و از بود به نمود درآمد. (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۵۲) تصویر نحوه شمول وجود بر موجودات عالم امکان، بستگی به دو مبنای «وحدت تشکیکی وجود» و «وحدت شخصی وجود» دارد:

مطابق مبنای اول، حقیقت وجود شامل همه مراتب تشکیکی وجود می‌شود، اما شمول وجود بر آنها، از باب شمول ماهیت کلی بر مصادیق و افراد آن نیست. توضیح اینکه مفهوم وجود، شامل همه مراتب وجود می‌شود؛ همان‌گونه‌که که حقیقت وجود نیز شامل همه مراتب وجود است، اما باید توجه داشت که نحوه شمول مفهوم وجود، غیر از نحوه شمول حقیقت وجود است؛ زیرا شمول مفهوم وجود بر افراد و مراتب وجود، از سنخ شمول مفهومی، و مرتبط به مقام صدق است؛ همان‌گونه‌که شمول ماهیت کلی انسان بر مصادیق انسان نیز شمولی مفهومی و مرتبط با مقام صدق است. اما شمول حقیقت وجود بر مراتب وجود، از سنخ شمول مفهومی نیست، بلکه از باب سریان حقیقت وجود در مراتب وجود و انبساط آن بر مراتب وجود است. کیفیت این سریان و انبساط، با علم حصولی قابل تبیین نیست. صدرالمتهلین در این موضوع می‌نویسد: «ان شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلی للجزئیات كما أشرنا إليه، بل شموله من باب الانبساط والسریان علی هیاکل الماهیات سریاناً مجهول التصور.» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵)

مطابق مبنای دوم، وجود، منحصر در واجب‌الوجود بالذات است و ممکنات، جلوه‌های وجود اویند؛ نه به این معنا که مجموعه ممکنات، وجود واجب را تشکیل دهند و در نتیجه، همه خداانگاری لازم آید، بلکه ممکنات از آن کمترند که بر آنها نام وجود اطلاق گردد. ممکنات، تجلیات واجب‌الوجود شمرده می‌شوند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۳)

د) ایجاد، متفرع بر وجود است. در نتیجه، احتیاج و تعلق، همان‌گونه‌که در مقام ذات ممکن‌الوجود راه دارد، در مقام افعال او نیز راه دارد. پس ذات ممکن‌الوجود و همه افعالی که از او صادر می‌شود، عین فقر و تعلق به واجب‌الوجودند. برای اثبات این مدعا، براهین مختلفی می‌توان اقامه کرد. ما در اینجا

به بیان یک برهان بسنده می‌کنیم. اگر ممکن‌الوجود در مقام ایجاد مستقل باشد، مطابق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، باید به معلولش وجوب و ضرورت عطا کند و همه راه‌های عدم را بر او ببندد، اما تالی باطل است؛ زیرا یکی از راه‌های عدم معلول، معدوم شدن معلول با انعدام علت اوست؛ و روشن است که وجود و بقای ممکن‌الوجود، خارج از قلمرو اختیار خود اوست؛ زیرا در غیر این صورت، انقلاب ممکن‌الوجود به واجب‌الوجود بالذات رخ می‌دهد. بنابراین، ممکن‌الوجود نمی‌تواند همه راه‌های عدم معلول را ببندد. در نتیجه، مقدم قیاس فوق باطل است و ممکن‌الوجود، در مقام ایجاد، استقلالی ندارد. (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۱-۳۲)

با توجه به نکات فوق، به تقریر دیدگاه صدرالمتهلین می‌پردازیم: تقریر دیدگاه ایشان، با توجه به هر یک از دو مسئله «امکان فقری در پرتو دیدگاه وحدت تشکیکی» و «ارجاع علیت به تشان در پرتو دیدگاه وحدت شخصی»، امکان‌پذیر است؛ حال چه وحدت تشکیکی موردنظر ایشان باشد، چه وحدت شخصی. بنابر مسئله امکان فقری و عین تعلق بودن ممکن‌الوجود در پرتو دیدگاه وحدت تشکیکی، تقریر دیدگاه ایشان به این صورت است که هرگاه وجود ممکن عین تعلق به واجب‌الوجود باشد، افعال اختیاری او نیز عین تعلق و ربط به واجب‌الوجود خواهد بود. در نتیجه، افعال اختیاری انسان، همان‌گونه‌که انتساب حقیقی به خود او دارند، به واجب‌الوجود نیز انتساب حقیقی دارند، و هر دو انتساب، حقیقی و واقعی، و دور از مجاز و تکلفات اند، هرگاه افعال اختیاری را با توجه به خود انسان در نظر بگیریم، می‌یابیم که حقیقتاً از او صادر شده‌اند؛ و هرگاه به عین تعلق بودن وجود انسان و وجود افعال اختیاری او توجه کنیم، درمی‌یابیم که فاعل قریب، واجب‌الوجود است. از این‌رو، افعال اختیاری انسان، در عین اینکه حقیقتاً به انسان منتسب‌اند، قابل سلب از او نیز می‌باشند. اما از واجب‌الوجود به هیچ‌وجه قابل سلب نیستند؛ زیرا ممکن و آثارش، عین تعلق و فقر به واجب‌الوجودند. بنابراین، واجب‌الوجود در عین بُعد، فاعل قریب، و در عین قُرب، فاعل بعید است. با این بیان روشن می‌شود که رمی در آیه شریفه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»، (انفال: ۱۷) با توجه به انتساب آن به پیامبر ﷺ، هم قابل سلب است (ما رَمَيْتَ) و هم قابل اثبات (إِذْ رَمَيْتَ)؛ اما با توجه به انتساب آن به خداوند تعالی، قابل سلب نیست. چنین است نفی و اثبات مقاتله در آیه شریفه: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (توبه: ۱۴)

بنابر مبنای ارجاع علیت به تشان در پرتو دیدگاه وحدت شخصی نیز دیدگاه صدرالمتهلین قابل تقریر است، بلکه بنابر این مبنا، تقریر روشن‌تری یابد؛ زیرا بنابر این مبنا واجب‌الوجود که دارای وحدت

حقه حقیقیه می‌باشد، مشتمل بر تمام کمالات و مراتب هستی است، بلکه مراتب و مظاهر هستی، از جمله شئون و جلوه‌های اویند. پس هیچ ذره‌ای در عالم هستی نیست که نور وجود حق در او ظهور نکرده باشد. موجودات امکانی از مرتبه بود به مرتبه نمود تنزل می‌یابند؛ و چون آثارشان فرع بر وجودشان است، آثار و افعال اختیاری انسان نیز جلوه‌ای از جلوه‌های واجب‌الوجود می‌شود. در این صورت، با حفظ انتساب آنها به خود انسان، انتساب آنها به واجب‌الوجود وضوح بیشتری پیدا می‌کند، و «امر بین الامرین» معنای روشن تری می‌یابد. نتیجه اینکه از یک سو، حق تعالی چنان به موجودات قرب دارد که هیچ موجودی آن قرب را به موجودیت خود ندارد؛ زیرا خداوند متعال منشأ وجود و ایجاد است؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَلَا تَحْزَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.» (ق: ۱۶) از این رو، همه آثار و افعال موجودات، به واجب‌الوجود انتساب حقیقی دارند. از سوی دیگر، مرتب، الوهیت او چنان متعالی است که هیچ ممکنی هم‌سنگ و هم‌تراز او نیست. اینجاست که آثار و افعال ممکنات به خود آنها منتسب می‌گردند و واجب‌الوجود فاعل بعید شمرده می‌شود. بنابراین، خداوند متعال در عین قرب، فاعل بعید است و در عین بُعد، فاعل قریب. از سوی دیگر، انسان از حیث اضطرارش، مختار است و از حیث اختیارش، مضطر. چنان‌که می‌نویسد: «... بل معناه أنه مختار من حیث إنه مجبور، ومجبور من الوجه الذی هو مختار وأن اختیاره بعینه اضطراره.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۶) مقصود از این جمله، این است که این دو حیثیت، اگرچه در مقام اثبات، دو حیثیت جدا از هم و در مقابل یکدیگرند و قابل جمع نیستند، اما در مقام ثبوت، عین یکدیگرند و جدا از هم نیستند. درک این حقیقت، در پرتو توجه به افعال نفس انسان روشن می‌شود؛ قوای نفس، مظاهر نفس‌اند؛ و در نتیجه فعلی که از آنها صادر می‌شود همان‌گونه که به خود آنها اسناد حقیقی دارد به نفس نیز اسناد حقیقی دارد؛ زیرا نفس در تمام مراتب و قوا حضور و ظهور دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۳ و ص ۳۷۷)

علامه طباطبائی معتقد است که فرق عمده این دیدگاه با دیدگاه قبلی (دیدگاه مشهور فلاسفه) در این است که در دیدگاه قبلی، از مسیر کثرت در عین وحدت، و در این دیدگاه، از مسیر وحدت در عین کثرت سیر شده است؛ زیرا بنابر دیدگاه قبلی، افعال اختیاری انسان، هم به فاعل قریبشان استناد دارند و هم با واسطه یا وسایطی به فاعل بعیدشان استناد می‌یابند. این استناد و انتساب، طولی است، نه عرضی؛ اما بنابر این دیدگاه، افعال اختیاری بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای به واجب‌الوجود استناد دارند؛ زیرا واجب‌الوجود احاطه قیومی بر ممکنات دارد. این استناد و انتساب بی‌واسطه به واجب‌الوجود مانع از انتساب به خود انسان‌ها و نیز مانع از اختیاری بودن آنها نیست؛ زیرا واجب‌الوجود بر ممکنات (بما هم علیهم) احاطه دارد. (ملاصدرا، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۳۷۲)

دیدگاه صدرالمتهلین عمیق‌ترین و دقیق‌ترین تفسیر امر بین‌الامرین است. این دیدگاه، مورد قبول بسیاری از فیلسوفان بعدی نیز قرار گرفته است؛ از جمله حکیم سبزواری، محقق کمپانی، محقق آملی، علامه طباطبائی، امام خمینی<sup>ره</sup> و برخی دیگر از پیروان حکمت متعالیه، بدان معتقد شده و آن را بر گزیده‌اند. (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۲۶؛ امام خمینی، ۱۳۸۳، ص ۶۴۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷)

### نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان مطالب زیر را استنتاج کرد:

۱. اشاعره، گرچه در صدد حفظ توحید افعالی الهی‌اند، اما از اصل عدل الهی غفلت کرده‌اند؛ چنان‌که معتزله برای حفظ عدل الهی، از توحید افعالی غفلت ورزیده‌اند. در این میان، دیدگاه امر بین‌الامرین، هر دو اصل یادشده را حفظ کرده است.
۲. ضرورت سابق که از ناحیه علت به معلولش اعطا می‌شود، منتزع از مقام وجود اوست و این جبر فعلی، مستلزم جبر فاعلی نیست.
۳. پاسخ میرداماد در حل مسئله تسلسل اراده‌ها، از نظر ملاصدرا پذیرفتنی نیست و تسلسل مذکور را دفع نمی‌کند.
۴. امر بین‌الامرین تفاسیر مختلفی دارد. بهترین تفسیر از جانب صدرالمتهلین در پرتو «امکان فقری» و «وحدت شخصی» ارائه شده است. مطابق این تفسیر، افعال اختیاری انسان، هم به خداوند انتساب حقیقی دارند، هم به انسان.

### پی‌نوشت

۱. توجه به این نکته لازم است که شهوت و غضب، که جزء قوای تحریکی نفس حیوانی‌اند، به عنوان فشار داخلی تلقی نمی‌شوند؛ زیرا اینها در حد اقتضاء تأثیر می‌گذارند و هیچ‌گاه علّیت تامه ندارند. شاهد این مطلب، صدور برخی کارهای منفی با شهوت یا غضب است.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹) *النجا من الفرق فی بحر الضلالت*، تهران، دانشگاه تهران.
- اسماعیلی، محمدعلی، «تسلسل اراده‌ها در افعال ارادی و راه حل‌های آن»، (بهار ۱۳۹۱)، *کلام اسلامی*، ش ۸۱، ص ۱۰۱-۱۲۳.
- اصفهان‌ی کمپانی، محمدحسین، (۱۴۱۸ ق) *بحوث فی الأصول*، چ سوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۹ق)، *نهایة الدراییه*، بیروت، موسسه آل‌البتیت.
- فتنازانی، سعادل‌الدین، (۱۴۰۹ ق) *شرح المقاصد*، تعلیق عبدالرحمن عمیره، بی‌جا، شریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۱۹ق) *شرح المواقف*، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰) *کتاب التعریفات*، چ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳) *علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه*، ترجمه زبیت کربلایی، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_ (بی تا) *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، قم، اسراء.
- حائری، سید کاظم، (۱۴۳۰ق) *مباحث الاصول*، بی‌جا، دار البشیر.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲) *کشف المراد*، چ دوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۳۸۳) *شرح جهل حدیث*، چ سی و یکم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۵ق) *الطلب و الإرادة*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سیدمصطفی، (۱۴۱۸ق) *تحریرات فی الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۰۹ق) *مصباح الاصول*، گردآورنده محمدرسور واعظ، قم، مکتبه الداوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰ق) *أجود التقريرات*، چ دوم، قم، مؤسسه صاحب الامر.
- رازی، فخرالدین، (۱۴۰۷ق) *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، بیروت، دار الکتب العربی.
- راغب اصفهان‌ی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق) *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.
- ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۰) *جبر و اختیار*، چ سوم، قم، مؤسسه امام صادق ☞.
- سیحانی، جعفر، (۱۳۸۲) *لب الأثر فی الجبر و القدر*، چ دوم، قم، مؤسسه امام الصادق ☞.
- سبزواری، ملّاهادی، (۱۳۷۲) *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) *شرح المنظومة*، چ سوم، تهران، ناب.
- شبر، سید عبدالله، (۱۴۳۲ق) *مصایح الانوار*، قاهره، دار الحدیث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۳) *الرسائل التوحیدیة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵) *نهایة الحکمة*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی ☞.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق) *بداية الحکمة*، چ بیستم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۵ق) *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۸) *درآمدی به نظام حکمت صدرانی*، تهران - قم، سمت - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق) *فصوص الحکم*، چ دوم، قم، بیدار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۴ق) *ترتیب کتاب العین*، قم، باقری.
- قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۴) *نگاه سوّم به جبر و اختیار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۱۹ق) *اصول الکافی*، تصحیح محمدجعفر شمس‌الدین، چ دوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- مصباح، محمدتقی، (بی تا) *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۳۸) *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- ملّاصدرا، (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی) (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تعلیقه ملّاهادی سبزواری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تعلیقه ملاحادی سبزواری، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تعلیقه سیدمحمدحسین طباطبائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) *الشواهد الربوبیة*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹) *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- میرداماد، محمدباقر، (۱۳۳۷) *قیسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- میرداماد، محمدباقر، (۱۳۸۵-۱۳۸۱) *مصنفات میر داماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هاشمی، سیدمحمود، (۱۴۱۷ق) *بحوث فی علم الاصول*، تقریرات بحث سیدشهید صدر، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- احمدی، محمدنعیم، (دی ۱۳۹۰) *امریین الامریین از دیدگاه اندیشمندان اسلامی*، ش ۵ از سایت: [http://ahmadi454.mihanblog.com/post/86#\\_edn3](http://ahmadi454.mihanblog.com/post/86#_edn3)